

LA SAGESSE DE LA MULTITUDE ACTUALITE D'UN ARGUMENT ARISTOTELICIEN

Charles GIRARD

Université Jean Moulin Lyon 3

Le peuple est-il assez sage pour se gouverner lui-même ?

L'objection la plus ancienne et la plus redoutable à la démocratie fait valoir que le gouvernement *par* le peuple dessert le gouvernement *pour* le peuple. Les citoyens manquant pour la plupart de sagesse ou de compétence, le bien commun serait mieux assuré en confiant le pouvoir à un individu éclairé ou à une élite experte. Une réponse commune à cette objection concède la prémisse mais affirme la priorité au gouvernement par le peuple sur le gouvernement pour le peuple : le droit égal à la participation devrait l'emporter sur la promotion de la compétence, même si celle-ci est requise par le bon gouvernement. La démocratie se trouve alors réduite à un ensemble de procédures équitables, traitant les citoyens en égaux ; elle ne se définit plus par la poursuite du bien commun. Il est toutefois une autre réponse à l'objection, qui évite cette dérive vers un procéduralisme étroit. Elle consiste à nier la prémisse et à affirmer la sagesse politique du peuple. Il n'est pas vrai que le gouvernement pour le peuple serait mieux assuré en confiant le pouvoir à un petit nombre de sages ou d'experts, fussent-ils les meilleurs parmi les citoyens. Cette thèse remarquable peut paraître improbable. Sa défense peut pourtant s'appuyer sur l'un des arguments les plus intrigants élaborés par la philosophie politique aristotélicienne, qui inspire et éclaire les controverses philosophiques contemporaines sur la valeur du régime démocratique : l'argument de *la sagesse de la multitude*.

La défense aristotélicienne de la démocratie

« La pensée aristotélicienne est “démocrate” et la pensée de la démocratie aristotélicienne, quoiqu'Aristote lui-même (l'élève de Platon et le maître d'Alexandre)

ait pu en penser »¹. L'interprétation de la politique aristotélicienne élaborée par Francis Wolff² décèle dans l'œuvre du Philosophe, et en particulier dans ses *Politiques*, une défense de la démocratie. Non certes de ce qu'il nomme lui-même « démocratie » (*democratia*), régime dévié dans lequel la masse exerce le pouvoir dans son seul intérêt, mais de la forme droite qui lui correspond, ce « gouvernement constitutionnel » (*politéia*) où le peuple gouverne dans l'intérêt de tous, et qui ressemble mieux à ce que nous nommons aujourd'hui démocratie³. Si l'homme est un animal politique, la forme aboutie de la communauté humaine est la cité dans laquelle le *demos* exerce le pouvoir en vue de l'avantage mutuel de tous.

Cette interprétation convoque, pour s'opposer aux lectures faisant d'Aristote un ennemi de la démocratie, l'ensemble de sa pensée. La philosophie aristotélicienne, par là-même où elle se distingue de celle de Platon – en affirmant la spécificité de l'activité politique, le rôle qu'y joue la prudence, les limites qu'y posent la finitude de l'homme et la contingence du monde où il évolue –, conduit à voir dans le jugement politique tout autre chose qu'un jugement expert, qui devrait être réservé au théoricien ou à l'homme de l'art. Mais cette interprétation s'autorise aussi, plus particulièrement, d'une lecture du livre III des *Politiques*, dans lequel l'argument de la sagesse de la multitude joue un rôle central. S'y découvre une « leçon générale » : il n'y a de véritable politique que « déterminée par ceux à qui elle est destinée »⁴.

L'objection platonicienne à la souveraineté du peuple faisait valoir son incompetence, au moins relative, en politique. Socrate affirme, dans la *République*, qu'il faut confier le pouvoir à ceux qui ont la « connaissance qui sert à délibérer non pas sur une des choses qui sont dans la cité, mais sur elle-même toute entière, pour déterminer la façon d'agir qu'elle devrait adopter pour se comporter le mieux envers elle-même comme envers les autres cités »⁵. Or, ajoute-t-il, ceux qui possèdent cette connaissance sont dans la cité les moins nombreux ; c'est donc « le groupe social le plus petit, [...] la plus petite partie d'elle-même »⁶ qui doit diriger. La réponse aristotélicienne ne consiste pas à défendre le droit des citoyens libres à participer à l'exercice du pouvoir *contre* la prise en compte de la sagesse politique, en affirmant la priorité du gouvernement par le

¹ Francis Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, Presse universitaires de France, 1991, p. 123.

² Cf. Francis Wolff, « Aristote démocrate », *Philosophie*, 18, 1988, p. 53-87 ; « Justice et pouvoir. (Aristote, *Politique*, III 9-13) », *Phronesis* 33 (3), 1988, p. 273-296.

³ Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ Platon, *La République*, IV, 428d, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, p. 217.

⁶ *Ibid.*, IV, 428e, p. 217.

peuple sur le gouvernement pour le peuple. Elle procède plutôt en rejetant la seconde thèse platonicienne, c'est-à-dire en affirmant que le petit nombre des plus sages n'est pas nécessairement plus sage que le peuple *dans son ensemble*, ni plus apte à délibérer sur les actions qui servent l'intérêt de la cité. « Tout se passe comme si », commente Wolff, « à rebours des argumentations “aristocrate” et “démocrate”, Aristote esquissait une apologie “aristocratique” de la “démocratie” : au lieu de prétendre (comme les démocrates) qu'il est mieux que le peuple gouverne, il montre que le peuple gouverne mieux »⁷.

Le chapitre 11 du livre III formule ce que Wolff nomme « l'argument fondamental » en faveur de la souveraineté populaire : la masse, *prise en corps*, est supérieure aux individus même les meilleurs⁸. Les chapitres précédents paraissaient avoir mené l'enquête sur la meilleure constitution dans une impasse. La justice, d'une part, requiert que le pouvoir de gouverner soit confié à ceux dont la vertu politique est la plus haute ; la stabilité de la cité, d'autre part, sans laquelle son unité ne saurait être préservée, demande que la masse ne soit pas exclue du pouvoir et des honneurs publics qui lui sont associés. Il est juste que ceux qui sont les plus aptes à gouverner dans l'intérêt de tous gouvernent, il est nécessaire que ceux qui sont soumis aux décisions et doivent accepter de s'y soumettre participent au gouvernement. Ces conclusions sont inconciliables, à moins que le peuple dans son ensemble, plutôt que le petit nombre, s'avère le mieux placé pour délibérer et juger à propos des affaires communes. Il faut, en d'autres termes, que le peuple soit plus sage que les plus sages de ses membres.

Telle est l'issue trouvée par Aristote : les hommes dont le jugement individuel est inférieur peuvent avoir, en tant que corps, un jugement supérieur. Quand

les hommes libres, c'est-à-dire la masse des citoyens – tous ceux qui ne sont ni riches ni pourvus d'aucun titre à aucune excellence – [...] sont tous réunis, ils possèdent une juste perception des choses, et mélangés aux meilleurs ils sont utiles aux cités, comme un aliment impur mélangé à un aliment pur rend le tout plus profitable qu'une trop petite quantité d'aliment pur⁹.

Deux thèses sont ainsi ajoutées : d'une part, la masse formée par des individus non excellents peut manifester elle-même de l'excellence ; d'autre part, l'assortiment de la masse et des individus excellents produit plus d'excellence que n'en possèdent ces derniers. Confier à la masse les fonctions délibératives et judiciaires tout en n'ouvrant

⁷ Wolff, *Aristote et la politique*, op. cit., p. 122.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁹ Aristote, *Les Politiques*, III, 11, 1281b23-39, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 242.

les magistratures qu'aux individus les meilleurs permet ainsi de concilier la souveraineté populaire et le bon gouvernement, la stabilité et la justice¹⁰.

La confiance placée par Aristote lui-même dans ce raisonnement est incertaine, son propos se faisant prudent : « que la masse soit souveraine plutôt que ceux qui sont les meilleurs mais qui sont peu nombreux, cela semblerait apporter une solution qui certes fait aussi difficulté mais comporte aussi sans doute du vrai »¹¹. Si Wolff juge qu'Aristote affirme la validité générale de l'argument fondamental, et s'il n'est pas le seul à voir dans ce passage l'énoncé de la solution aristotélicienne à la question du meilleur régime¹², la suite du texte formule une réserve importante :

Qu'une différence de ce type entre la foule et un petit nombre de gens vertueux existe pour tout peuple et pour toute masse, ce n'est pas évident, et dans certains cas, par Zeus, c'est sans doute impossible (car le même argument s'appliquerait aussi aux bêtes sauvages, et, en vérité, en quoi certaines foules diffèrent-elles pour ainsi dire des bêtes sauvages ?). Mais rien n'empêche que ce que nous avons dit soit vrai, mais vrai d'une certaine sorte de masse¹³.

La supériorité de la masse sur le petit nombre des hommes vertueux apparaît comme une *possibilité*, dont les conditions de réalisation restent à préciser et pour laquelle le Stagirite n'offre aucune justification : il n'explique ni quand ni comment le rassemblement d'hommes non excellents peut former une totalité excellente, et même plus excellente que ne le sont individuellement les hommes les plus excellents. « À cette question, Aristote ne nous donne ici aucune réponse », note Wolff : « tout se passe comme si une alchimie secrète faisait que la totalité des citoyens avait par son unité accès à un niveau surhumain de vertu – et non de vice »¹⁴.

Si le chapitre 11 du livre III n'offre aucune raison explicite d'admettre la validité de l'argument fondamental, le reste de l'œuvre en suggère plusieurs. Wolff en distingue trois principales¹⁵. Tout d'abord, l'amitié qui unit les citoyens d'une cité véritable explique qu'ils puissent se réunir autour de leur intérêt commun plutôt que se déchirer en des luttes intestines entre intérêts particuliers. Ensuite, la délibération collective permet au grand nombre de trancher les questions qui ne sont pas résolues par les lois

¹⁰ *Ibid.*, III, 11, 1281b32-34, p. 242.

¹¹ *Ibid.*, III, 11, 1281a39-1281a42, p. 240.

¹² Paula Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 200-209.

¹³ Aristote, *Les Politiques*, III, 11, 1281b15-21, p. 241.

¹⁴ Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵ *Ibid.*, p. 112-114.

existantes sans abandonner pour autant la décision aux passions d'un seul. Enfin, l'ouverture de cette délibération à tous les citoyens permet le partage des expériences individuelles, dans lesquelles le jugement politique, de nature prudentielle, doit s'enraciner. L'explication avancée par Wolff précise ainsi le type de masse qui se prête à une dilution bénéfique. C'est lorsqu'ils délibèrent de concert sur l'intérêt commun à partir de leurs expériences individuelles que les citoyens libres ne forment ni une foule ni une meute, mais un corps politique qui est plus sage que les individus les plus sages. Cette interprétation spécifie ainsi l'argument fondamental mais elle ne le justifie pas : elle n'indique pas pourquoi il faudrait accepter une telle thèse. C'est une chose d'admettre que la « délibération collective réalise en quelque sorte l'essence de l'humaine condition, qui est politique »¹⁶ – les hommes se distinguant des animaux par leur capacité à délibérer sur le bien et le mal, le juste et l'injuste¹⁷. Mais pourquoi faudrait-il concéder, non seulement qu'il est bon pour les citoyens de participer à la délibération et au jugement politiques, mais encore que la délibération collective rend le peuple plus apte à gouverner que ne l'est le petit groupe des hommes vertueux, alors même que ceux-ci peuvent également recourir à la délibération ?

La radicalité de la thèse mérite d'être soulignée. Aristote affirme d'abord la supériorité du jugement produit par un groupe sur le jugement d'un individu isolé, fût-il plus compétent que les membres de ce groupe. Ainsi, écrit-il à propos de la royauté, même si

individuellement [les citoyens] sont sans doute pires comparés à l'homme le meilleur, [...] la cité est composée de beaucoup de gens, et comme un festin payé collectivement est meilleur que celui offert par une seule et même personne, pour cette même raison aussi une masse nombreuse décide mieux que n'importe quel individu¹⁸.

Plusieurs têtes valent mieux qu'une : *le jugement collectif l'emporte sur le jugement individuel*. Cette première affirmation, toutefois, ne constitue pas encore un argument en faveur du gouvernement populaire. Elle peut tout aussi bien conduire à privilégier l'aristocratie contre la royauté, sans mener jusqu'au gouvernement constitutionnel, si le petit nombre l'emporte à la fois sur l'individu isolé et sur la masse trop nombreuse. Mais Aristote affirme, en outre, la supériorité du jugement du grand groupe, pourtant composé d'individus sans excellence, sur le jugement produit par le petit groupe des hommes excellents. Sa défense de la souveraineté populaire suggère

¹⁶ Wolff, *Aristote et la politique*, op. cit., p. 113.

¹⁷ *Ibid.*, I, 2, 1253a15-19.

¹⁸ Aristote, *Les Politiques*, III, 15, 1286a25-31, p. 263.

que la multitude est plus sage non seulement que les individus les meilleurs pris individuellement mais encore que le groupe des meilleurs pris en corps¹⁹. Si l'argument fondamental trouve sa justification dans les vertus épistémiques de la délibération collective, alors il faut que *la délibération du grand nombre l'emporte sur la délibération des plus sages*.

La sagesse de la multitude

La question, pour la philosophie politique, n'est pas seulement de savoir si la réponse formulée par Aristote au chapitre 11 du livre III est véritablement celle qu'il entend défendre en dernier lieu dans les *Politiques*, ni quelles sont les raisons pouvant la justifier à ses yeux, mais aussi d'évaluer si ce raisonnement ouvre la voie à une défense convaincante de la souveraineté populaire. La « doctrine de la sagesse de la multitude », selon la formule de Jeremy Waldron, éclaire sous un jour particulier la politique aristotélicienne ; elle soulève également la question de savoir si elle est « vraie en un sens qui ait des implications pratiques pour le *design* constitutionnel »²⁰. La question se pose en particulier pour les théories démocratiques contemporaines qui refusent d'écarter le souci du bon gouvernement et doivent en conséquence penser les conditions de la sagesse collective²¹.

Ce passage a inspiré en particulier les défenses *épistémiques* de la démocratie, qui affirment que ce régime tend à produire, plus souvent que les autres régimes, de bonnes décisions – quel que soit le critère non procédural retenu pour définir ces dernières, tels le bien commun ou la justice. Aristote apparaît, de leur point de vue, comme un « précurseur »²². Les régimes modernes se réclamant de la démocratie ont certes fort peu à voir avec les régimes décrits ou imaginés dans les *Politiques*, et le sens que prend pour nous le « gouvernement », le « peuple », ou la « sagesse » est fort éloigné de celui que pouvaient revêtir les notions aristotélliciennes pour les grecs de l'âge classique. Ce passage n'en offre pas moins, comme tant d'autres de cette œuvre, un raisonnement qui

¹⁹ Melissa Schwartzberg, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, not Collective Quality », *The Journal of Politics*, 78 (3), 2016, p. 742.

²⁰ Waldron, Jeremy, « The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics* », *Political Theory*, 23 (4), 1995, p. 565.

²¹ Jon Elster et Hélène Landemore (dir.), « La sagesse collective », *Raison Publique*, 12, 2010, en ligne : <http://www.raison-publique.fr/article638.html> (accès le 01/09/2017) ; Jon Elster et Hélène Landemore (dir.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

²² Hélène Landemore, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 59.

dans sa forme générale reste pertinent, et particulièrement prometteur si l'on entend défendre la démocratie contre les variantes contemporaines de *l'épistocratie*²³, c'est-à-dire du gouvernement des experts. S'il est vrai, en effet, que la masse des non compétents peut être compétente – pour employer le vocabulaire privilégié par les controverses contemporaines –, et que le peuple dans son ensemble peut même être plus compétent que les plus compétents en son sein, alors le régime démocratique peut être défendu non seulement au nom du gouvernement par le peuple mais encore au nom du gouvernement pour le peuple. Est-il toutefois des raisons de le croire ?

L'argument fondamental peut, au premier abord, paraître insensé : comment un groupe pourrait-il être plus compétent politiquement, c'est-à-dire mieux apte à bien juger des décisions à prendre, que le sous-groupe des plus compétents de ses membres ? Si les jugements des citoyens ne se valent pas, la compétence moyenne au sein du groupe des citoyens les plus compétents, quelle que soit sa taille, est nécessairement plus élevée que la compétence moyenne au sein du peuple dans son ensemble. Il ne faut toutefois pas confondre l'excellence du groupe dans son ensemble et l'excellence moyenne de ses membres. Comme le note Wolff, l'« assemblée du peuple, comme la cité elle-même, a des qualités propres : c'est un tout et non un tas ; en y mêlant qualités et défauts individuels on obtient une unité d'un autre ordre »²⁴. Un groupe peut présenter, en tant que groupe, des propriétés émergentes qui ne se réduisent pas à celles de ses membres individuels ni à leur somme. Il est concevable, en particulier, qu'il soit plus apte à faire de bons choix politiques que ne le sont ses membres, même les meilleurs d'entre eux. Mais comment concevoir l'émergence d'une telle propriété ?

Aristote estime que le jugement de la masse est moins facilement corrompu par les passions du moment que celui de l'individu seul ou du petit nombre : « comme l'est une plus grande quantité d'eau, la masse est plus difficile à corrompre que des gens peu nombreux »²⁵. Cette thèse, que la psychologie sociale contemporaine n'admettrait peut-être pas, ne joue toutefois pas un rôle essentiel dans son raisonnement. En guise d'explication, le Philosophe offre plutôt, en effet, une série d'analogies :

Il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient meilleurs [que ceux qui sont les meilleurs mais sont peu nombreux], non pas individuellement, mais collectivement, comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux qui sont organisés aux frais d'une seule personne. Au sein d'un

²³ David Estlund, *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011.

²⁴ Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, p. 112.

²⁵ Aristote, *Les Politiques*, III, 15, 1286a32-34.

grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, et quand les gens se sont mis ensemble de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles. C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns jugent une partie les autres une autre, et tous jugent le tout²⁶.

Certes, les hommes vertueux restent, pris individuellement, meilleurs que les membres de la masse ; cela tient à ce qu'ils réunissent en leur personne les meilleurs des traits disséminés au sein de celle-ci, comme les belles personnes ou les beaux portraits réunissent en une figure les traits généralement dispersés entre une multitude d'individus. Il faut toutefois comprendre que les traits qui, ainsi rassemblés, composent l'excellence des hommes les meilleurs se retrouvent, épars, dans la masse ; ils peuvent donc, lorsqu'elle forme un corps politique plutôt qu'une meute, être recombinaison autrement, voire susciter l'émergence de nouveaux traits, qui n'appartiennent qu'à la totalité ainsi formée – comme l'exemple du banquet, de l'homme aux multiples organes ou du jugement artistique collectif permettent de le concevoir.

Les commentateurs se disputent sur le sens exact que pouvaient prendre ces analogies pour les grecs du V^e siècle. Ils s'interrogent, par exemple, sur le fait de savoir si la supériorité du banquet organisé à plusieurs tient à ce que les fonds réunis collectivement pour l'organiser sont plus importants²⁷ – comme le suggère la traduction de Pierre Pellegrin citée plus haut – ou à ce que chacun apporte ses propres mets²⁸, ce qui met l'accent soit sur la seule augmentation des ressources, soit sur leur diversité. La rapidité de leur enchaînement – même s'ils réapparaissent ailleurs dans l'œuvre, que ce soit dans le cas du banquet, déjà rencontré, ou de l'homme aux multiples organes²⁹ – laisse peu d'appuis pour interpréter les intentions d'Aristote. Quoiqu'il en soit, et bien qu'elles paraissent destinées à éclairer une seule et même idée, ces analogies ouvrent au lecteur contemporain diverses voies pour penser la compétence supérieure du peuple. Le banquet auquel tous contribuent suggère une *mise en commun des ressources*, qui les

²⁶ *Ibid.*, III, 11, 1281a43-1281b10.

²⁷ Melissa Lane, « Claims to Rule. The Case of the Multitude », in P. Deslauries et P. Destree (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 253 ; Daniela Cammack, « Aristotle on the Virtue of the Multitude », *Political Theory*, 41 (2), 2013, p. 175-202 ; James Josiah Ober, « Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment », *American Political Science Review*, 107 (1), p. 104-122.

²⁸ James Lindley Wilson, « Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* », *American Political Science Review*, 105, 2011, p. 264 ; James Josiah Ober, « Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment », art cit., p. 111.

²⁹ Aristote, *Les Politiques*, III, 16, 1287b25-31, trad. cit., p. 269.

rend pour tous plus nombreuses et peut-être plus diverses. L'homme unique aux multiples organes évoque une *addition des capacités* éthiques et intellectuelles, par laquelle le jugement collectif peut se composer d'une multitude de jugements individuels. Le jugement collectif de l'œuvre d'art dessine une *division du travail*, dans laquelle chacun contribue au jugement collectif en évaluant une partie de ce qui doit l'être pour le profit de tous. Ces analogies invitent ainsi selon l'interprétation qui en est faite, à considérer deux voies : celle de l'agrégation – comme addition des jugements individuels, donnant lieu à un jugement collectif – et celle de la délibération – comme confrontation des jugements individuels, opérant une division du travail argumentatif. Elles suggèrent, en outre, de distinguer, dans chaque cas, l'effet du grand nombre et celui de la diversité.

La voie agrégative

Tous les lecteurs d'Aristote ne considèrent pas que la sagesse de la multitude s'appuie à ses yeux sur la délibération collective. Il n'est pas nécessaire que les membres d'un groupe délibèrent de concert, c'est-à-dire pèsent ensemble les raisons d'opter pour les différents choix possibles, pour arriver à un jugement collectif : il suffit que les jugements individuels soient agrégés. Certains notent que le passage cité ne mentionne pas le terme grec renvoyant à la délibération (*sumbouleuein*)³⁰. D'autres soulignent qu'Aristote applique, au chapitre 13 du livre III, le même raisonnement pour écarter la revendication du pouvoir par le petit nombre, qu'elle se fasse au nom de la vertu ou de la richesse :

même à ceux qui s'estiment dignes d'être souverains sur le gouvernement au nom de leur vertu, tout comme à ceux qui invoquent leur richesse, les masses pourraient opposer un argument juste : rien n'empêche à un certain moment la masse d'être meilleure que le petit nombre ni d'être plus riche que lui, non pas chaque individu, mais l'ensemble des gens³¹.

Si la multitude est plus riche que les individus les plus riches, cela s'explique par la seule addition des richesses individuelles, le grand nombre compensant la médiocrité. La supériorité de la masse dérive alors « de la simple agrégation, plutôt que de la

³⁰ Bernard Manin, « Democratic Deliberation: Why We Should Promote Debate Rather than Discussion », Paper delivered at the Program in Ethics and Public Affairs Seminar, p. 17, 2005, en ligne : <https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/faculty/documents/delib.pdf> (accès le 01/09/2017).

³¹ Aristote, *Les politiques*, III, 13, 1283b30-35, p. 252-253.

délibération ou de la diversité »³². Si le mécanisme agrégatif est le même dans l'un et l'autre cas, richesse et vertu politique étant au même titre des quantités susceptibles d'addition, l'hypothèse même d'une doctrine portant spécifiquement sur la *sagesse* de la multitude se voit remise en cause ; le passage en III, 11 pourrait alors être lu comme offrant une critique générale de la prétention du petit nombre à gouverner à un titre particulier, quel qu'il soit³³.

Il est cependant un effet possible de l'agrégation des jugements, absent dans la simple addition de quantités, qui alimente les efforts contemporains pour établir la sagesse politique du peuple. Lorsqu'un grand nombre de jugements individuels est agrégé, le jugement collectif produit peut être plus compétent que la moyenne des jugements individuels, si l'on définit la « compétence » comme la probabilité de sélectionner l'option correcte (à supposer qu'il y en ait une) parmi les options offertes. C'est ce que montre le *théorème du jury* formulé par Condorcet dans ses travaux sur l'application des probabilités au vote³⁴. Ce théorème, qui fait l'objet d'un regain d'intérêt considérable en théorie politique depuis sa redécouverte par Duncan Black³⁵, constitue une application particulière de la loi des grands nombres. Il montre ceci : lorsque les participants à un vote ont le choix entre une option correcte et une option incorrecte, que chacun d'entre eux a plus d'une chance sur deux de choisir l'option correcte et qu'il se décide indépendamment des autres, alors non seulement la majorité des votants a plus d'une chance sur deux de faire le bon choix, mais en outre la probabilité qu'elle le fasse augmente très rapidement avec la taille du groupe. Ayant fait l'objet de développements divers, le théorème peut être étendu aux cas où les votants ont en moyenne (plutôt qu'individuellement) plus d'une chance sur deux de faire le bon choix, où ils doivent choisir entre plus de deux options, mais aussi où une interdépendance limitée existe entre les jugements³⁶. Si la signification concrète des conditions de compétence et d'indépendance pour des situations de vote réelles reste discutée³⁷, le théorème montre comment la seule agrégation de jugements peut rendre

³² Lane, « Claims to Rule. The Case of the Multitude », art. cit., p. 248.

³³ *Ibid.*, p. 249.

³⁴ Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, 1785 ; Condorcet, *Mathématique et société*, R. Rashed (éd.), Paris, Hermann, 1974.

³⁵ Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

³⁶ Christian List et Robert Goodin, « Epistemic Democracy. Generalizing the Condorcet Jury Theorem », *The Journal of Political Philosophy*, 9 (3), 2001, p. 277-306.

³⁷ Franz Dietrich et Kai Spiekermann, « Independent Opinions ? On the causal Foundations of Belief Formation and Jury Theorems », *Mind*, 122, 2013, p. 655-685.

un groupe en un sens plus compétent que ses membres. Une « compétence » individuelle moyenne à peine supérieure au hasard peut conduire, dès lors que le groupe comprend quelques milliers de votants, à une compétence collective extrêmement élevée. Aristote ne pouvait évidemment anticiper la découverte de Condorcet et la science mathématique moderne ne guidait pas le raisonnement des *Politiques*. L'argument fondamental trouve néanmoins dans ce résultat de quoi s'étayer *a posteriori* : le grand nombre peut compenser la faible compétence des individus, jusqu'à rendre le jugement collectif plus susceptible d'être correct que ne l'est le jugement des plus compétents.

Cela n'est vrai, toutefois, que si la compétence individuelle moyenne n'est pas franchement médiocre. En effet, si les votants ont en moyenne plus d'une chance sur deux de choisir l'option incorrecte, alors c'est la probabilité que le jugement majoritaire soit incorrect qui augmente très rapidement avec la taille du groupe. De même qu'une « compétence » individuelle moyenne à peine supérieure au hasard (plus de 0,5, lorsqu'il n'y a que deux options) suffit à assurer une compétence collective très importante (convergeant vers 1 lorsque le nombre de participants tend vers l'infini), une compétence individuelle moyenne à peine inférieure au hasard (moins de 0,5) suffit à assurer une incompétence collective très importante (convergeant vers 0). Or, s'il est possible que les individus se trompent, en moyenne, un peu moins souvent que ne le ferait un mécanisme aléatoire – procédant, par exemple, au tirage au sort d'une option – il n'est pas moins plausible qu'ils se trompent, en moyenne, un peu plus souvent.

L'agrégation des jugements en grand nombre exacerbe ainsi au niveau collectif la compétence ou l'incompétence existant au niveau individuel : la « sagesse » du groupe reste entièrement tributaire de celle des individus qui le composent. Il est dès lors douteux que ce raisonnement suffise à étayer la justification épistémique du gouvernement populaire. Une fois un certain seuil atteint, en effet, l'augmentation du nombre de participants n'a plus qu'un effet très marginal sur la compétence du groupe, alors que l'inclusion d'individus moins compétents contribue à abaisser la compétence moyenne en son sein, ce qui peut finir en retour par abaisser considérablement la compétence collective. Si les individus les plus incompétents peuvent être identifiés, leur exclusion de la prise de décision apparaît, de ce point de vue du moins, désirable. Le théorème du jury est peut-être susceptible de fonder une défense du gouvernement par le grand nombre, il ne conduit pas par là-même à confier le pouvoir à la masse dans son intégralité.

D'autres mécanismes agrégatifs peuvent certes être invoqués, qui ne présupposent pas une aptitude individuelle moyenne à bien juger supérieure au hasard, afin de montrer comment le jugement collectif peut tirer profit des savoirs dispersés dans un groupe. C'est le cas en particulier du « miracle de l'agrégation » qui se produit lorsque des foules dont les membres sont pour la plupart dépourvus de compétence particulière portent en moyenne un jugement correct sur une question factuelle dont la réponse est vérifiable. Comment comprendre, par exemple, que lors d'une foire les membres d'une foule, mêlant experts (bouchers ou fermiers) et non experts soient parvenus – si l'on considère la moyenne de leurs évaluations – à deviner avec précision le poids d'un bœuf? Francis Galton, faisant ce constat en 1906, en concluait à la surprenante « fiabilité d'un jugement démocratique »³⁸. Le mécanisme à l'œuvre dans une telle performance collective paraît être le suivant : les jugements erronés se répartissent de façon aléatoire de part et d'autre de la bonne réponse et s'annulent en conséquence les uns les autres dans le calcul de la moyenne ; celle-ci est donc déterminée par les seuls jugements justes. Ce qui pourrait s'expliquer ainsi : les jugements incorrects, déterminés par des facteurs multiples, se répartissent au hasard entre les différentes options possibles et s'annulent donc les uns les autres quand ils sont agrégés en grand nombre ; les jugements corrects, déterminés par les raisons mêmes qui font que l'option sur laquelle ils se portent est celle qu'il faut choisir, déterminent donc seuls le résultat collectif, même s'ils sont peu nombreux. Ce résultat, qui fait à nouveau intervenir la loi du grand nombre – l'indépendance des jugements individuels jouant ici encore un rôle essentiel – a pu être appliqué à divers domaines ; il permet notamment de rendre compte de l'efficacité prédictive des marchés financiers, qui agrègent de vastes quantités de prédictions individuelles.

Différentes versions de ce mécanisme sont convoquées pour expliquer les formes diverses de « la sagesse des foules »³⁹ ou de « l'intelligence collective »⁴⁰. Bryan Caplan considère que le miracle de l'agrégation, s'il est généralisable, constitue une remarquable « recette d'alchimiste : mêler 99 parts de folie à 1 part de sagesse afin d'obtenir un composé d'aussi bonne qualité que la sagesse pure. Un électorat *presque* complètement ignorant peut rendre la même décision qu'un électorat pleinement

³⁸ Francis Galton, « Vox Populi », *Nature*, 1907, 75, p. 451.

³⁹ James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds. Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Anchor, Doubleday, 2004.

⁴⁰ Cass Sunstein, *Infotopia. How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

informé »⁴¹. Mais il est notable qu'aucune propriété nouvelle, propre au groupe dans son ensemble, n'apparaît dans ce scénario. La proximité avec l'image aristotélicienne de la dilution bénéfique est limitée, car la dilution ici n'ajoute rien à l'excellence du petit nombre : elle promet seulement que cette dernière ne sera pas noyée dans la masse. Le grand nombre est aussi compétent que les experts, car leur jugement détermine le sien. C'est assez, sans doute, pour écarter l'objection de l'incompétence du peuple, mais non pour fonder une défense exclusivement épistémique de la démocratie.

La transférabilité d'un tel mécanisme à la plupart des questions politiques est quoi qu'il en soit douteuse. L'expertise politique peut difficilement être pensée sur le modèle de l'expertise factuelle, les choix collectifs revêtant une dimension prudentielle et morale : décider d'engager ou non un conflit militaire, de nouer ou rompre une alliance diplomatique, d'accorder ou non un nouveau droit à une catégorie de la population qui en était privée est toute autre chose que d'évaluer le poids d'un bœuf. En particulier, il n'est aucune raison de penser que les « erreurs » politiques se répartissent aléatoirement de part et d'autre, pour autant que cette image ait un sens, de la bonne décision – ou, si l'on veut, de la meilleure parmi celles envisagées. Les choix politiques sont le produit de croyances politiques, de biais cognitifs, de préjugés sociaux qui les orientent dans certaines directions : la distribution aléatoire qui leur permettrait de s'annuler les uns les autres est pour le moins improbable. Si l'on admet qu'existent, par exemple, de bonnes et de mauvaises décisions en matière économique, les choix individuels qui ne sont pas fondés sur des raisons pertinentes ne se distribuent pas en fonction du hasard mais des mythes économiques et des idéologies politiques structurant les représentations sociales : leur distribution est déterminée par des biais systématiques, et non par le hasard⁴².

L'agrégation des jugements individuels peut parfois pallier le défaut de compétence relatif des individus. Elle peut également en amplifier les effets.

La voie délibérative

Une autre interprétation de la sagesse de la multitude, rejoignant la lecture wolffienne du texte aristotélicien, la fait dériver de la délibération, c'est-à-dire de l'effort collectif d'argumentation qui préside à la formation des jugements individuels

⁴¹ Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 8.

⁴² *Ibid.*, chap. 2.

avant leur agrégation⁴³. L'analogie avec le repas auquel chacun contribue par des mets divers, et non simplement par des fonds, évoque l'idée d'une mise en commun de ressources variées. Contrairement à l'agrégation de jugements individuels indépendants, la délibération permet à chacun de tirer profit des connaissances diverses dispersées au sein du groupe⁴⁴ pour former son propre jugement : il peut découvrir et évaluer les informations, les raisons et les opinions apportées par les autres. L'analogie avec le jugement artistique dans lequel « les uns jugent une partie les autres une autre, et tous jugent le tout » laisse quant à elle imaginer que la confrontation des avis portant sur les différentes parties puisse précéder la formation, et l'agrégation, des jugements portés sur le tout. Il est certes également concevable que les jugements portés sur les différentes parties d'une même œuvre – d'une tragédie, par exemple – aient vocation à être additionnés – en étant éventuellement pondérés selon l'importance des aspects sur lesquels ils portent – afin de déterminer le jugement portant sur l'œuvre dans son ensemble⁴⁵. Mais la délibération collective permet, par contraste, une division du travail proprement argumentative : chacun est dispensé d'identifier et d'évaluer seul l'ensemble des considérations pertinentes et peut s'appuyer sur les contributions des autres.

Les théories contemporaines insistant sur l'apport épistémique de la délibération collective⁴⁶ peuvent invoquer les effets vertueux de *la mise en commun des ressources informationnelles* et de *la division du travail argumentatif*. Ces opérations expliquent que la pesée collective des raisons écarte parfois des données erronées, des arguments fallacieux ou des opinions malavisées, et favorise à l'inverse la prise en compte d'informations fiables, de raisonnements valides ou de jugements sages. Elles rendent compte de son aptitude à faire surgir de nouvelles informations, raisons, ou options, qui n'auraient pas été identifiées par une série de jugements individuels indépendants les uns des autres. La délibération collective peut parfois pallier les limites de la raison individuelle et compenser les effets de l'ignorance politique. Il serait pourtant hâtif d'en conclure à l'efficacité épistémique générale de la délibération, car à ses possibles effets

⁴³ Bernard Yack, « Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation », *Political Theory* 34 (4), 2006, p. 417-438 ; James Lindley Wilson, « Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* », art. cit., p. 259-274.

⁴⁴ Waldron, « The Wisdom of the Multitude », art. cit., p. 569.

⁴⁵ Ober, « Democracy's Wisdom... », art. cit., p. 112.

⁴⁶ Carlos Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 117-128 ; José Luis Martí, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », in S. Besson, J.L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 27-56.

vertueux correspondent autant d'effets vicieux potentiels. La *mise en commun des ressources informationnelles* peut faire circuler des informations mensongères ou erronées – fausse nouvelle, rumeur, erreur collective. La *division du travail argumentatif* peut laisser dans l'ombre des arguments décisifs que personne ne prend en charge parce que chacun se repose sur les autres et que le débat se focalise sur les raisons mentionnées en premier⁴⁷. La discussion collective peut faire émerger des raisons infondées ou invalides, entraînant des biais qui ne seraient pas apparus en l'absence de discussion collective. La délibération peut parfois rendre les individus moins rationnels.

En l'état actuel des connaissances empiriques⁴⁸, rien ne permet d'affirmer la supériorité (ou l'infériorité) épistémique générale de l'agrégation de jugements façonnés par la délibération collective sur l'agrégation de jugements indépendants. L'apport de la délibération dépend des conditions sous lesquelles elle se déroule – composition sociale et idéologique du groupe, présence de modérateurs, type de sujet débattu –, ainsi que du rôle qu'y tiennent les différents biais cognitifs et mécanismes sociaux identifiés par les sciences sociales⁴⁹. La récurrence du phénomène de la polarisation de groupe⁵⁰, dont Cass Sunstein a examiné les implications politiques⁵¹, est à ce titre inquiétante. Il consiste en une radicalisation des opinions individuelles dans le sens de l'opinion dominante : lorsqu'un groupe se polarise, « l'effet de la délibération est à la fois de diminuer les désaccords entre membres du groupe, en ce que les différences individuelles s'effacent, et d'induire une convergence autour d'une position plus extrême que les jugements précédant la délibération »⁵². La polarisation n'est certes pas mauvaise en soi, la radicalisation pouvant tout aussi bien se faire dans le sens d'une opinion avisée que malavisée, bonne que mauvaise. La tendance de la délibération à la provoquer est par contre problématique, car elle suggère que des mécanismes sociaux déterminent la dynamique et l'effet des débats en fonction de la répartition initiale des opinions, indépendamment des raisons échangées et du mérite des options considérées.

⁴⁷ Bernard Manin, « Comment promouvoir la délibération démocratique ? Priorité du débat contradictoire sur la discussion », *Raisons politiques*, 42, 2011, p. 83-113.

⁴⁸ Shawn W. Rosenberg, *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern ?*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

⁴⁹ Sunstein, *Infotopia*, op. cit., chap. 2.

⁵⁰ Roger Brown, *Social Psychology*, 2^e édition, New York, Free Press, 1986, p. 200-247.

⁵¹ Cass Sunstein, « Y a-t-il un risque à délibérer ? Comment les groupes se radicalisent » (2000), trad. C. Girard et A. Le Goff, in C. Girard et A. Le Goff (éd.), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, p. 385-440.

⁵² *Ibid.*, p. 393.

C'est notamment le cas lorsque les individus tendent à aligner leurs croyances sur celles des autres ou font mine de les partager par conformisme, dans le cas des cascades informationnelles et des cascades de réputation, ou lorsque la forte popularité d'une opinion assure une grande visibilité aux arguments en sa faveur et éclipse les arguments adverses. La polarisation de groupe ne se produit pas toujours – elle est moins fréquente en particulier quand une opinion ne domine pas dès le départ ou que les débats sont modérés –, mais elle illustre les vices épistémiques possibles de la discussion collective.

Encore faut-il ajouter que la valeur épistémique attribuée de la délibération collective ne conduit pas en elle-même à préférer la délibération de la masse, ou du peuple, à la délibération du petit nombre des individus supposés les meilleurs. Le grand nombre, loin de jouer un rôle dans la valorisation de la délibération, fait craindre au contraire sa dégradation, voire sa disparition, la fragmentation du discours et l'asymétrie entre auditeurs et orateurs ne pouvant que s'aggraver à mesure que le groupe s'étend. La communication de masse n'est a priori guère propice à la délibération⁵³.

La valeur épistémique de la diversité cognitive est, il est vrai, parfois invoquée pour justifier l'extension du groupe délibérant à l'ensemble des citoyens. Les économistes Scott Page et Lu Hong ont formulé un théorème général selon lequel « la diversité prime sur la compétence » : sous certaines conditions, un groupe divers – ou un échantillon représentatif de ce groupe, sélectionné de façon aléatoire – résoudre mieux les cas pratiques qui lui sont soumis qu'un ensemble d'individus sélectionnés au sein de ce groupe pour leur seule compétence mais présentant une moindre diversité d'approches et de perspectives⁵⁴. Ce théorème, dont les fondements mathématiques paraissent pour le moins fragiles⁵⁵, peut nourrir la thèse de la compétence supérieure du peuple, si un lien – lui-même discutable – entre nombre et diversité est admis. Hélène Landemore suggère ainsi que « dans la mesure où la diversité cognitive est corrélée au nombre (et en supposant que les citoyens sont généralement au moins modérément intelligents), plus le groupe délibératif est nombreux, plus il est susceptible de produire des décisions intelligentes »⁵⁶. L'augmentation de la taille du groupe favoriserait la diversité, qui l'emporterait elle-même sur la compétence individuelle en tant que

⁵³ Charles Girard, « La délibération médiatisée. Démocratie et communication de masse », *Archives de philosophie du droit*, 54, 2011, p. 249-266.

⁵⁴ Lu Hong et Scott E. Page, « Some Microfoundations of Collective Wisdom », *Raison publique*, 2010, en ligne : <http://www.raison-publique.fr/article316.html> (accès le 01/09/2017).

⁵⁵ Antoine Houlou-Garcia, « La sagesse collective, la diversité et le mauvais usage des mathématiques », *Revue française de science politique*, 2017/5 (Vol. 67), p. 899-917. DOI : 10.3917/rfsp.675.0899.

⁵⁶ Hélène Landemore, « La raison démocratique. Les mécanismes de l'intelligence collective en politique », trad. S. Chavel, *Raison Publique*, 12, 2010, p. 29.

déterminant de la compétence collective. À supposer que ce raisonnement puisse être défendu toutes choses égales par ailleurs, il ne suffirait pas à établir que la délibération de tous produit en général de meilleures décisions que la délibération des meilleurs. L'extension du groupe peut en effet accroître la diversité cognitive en son sein, mais également modifier sa composition idéologique, par exemple en augmentant la proportion de croyances fausses, ou encore en aggravant la domination hégémonique d'une opinion particulière et en favorisant de ce fait la polarisation de groupe. Il faudrait supposer, de manière fort peu plausible, que les opinions justes ou les raisons concluantes se révèlent comme telles à tous de façon évidente dès lors qu'elles sont formulées par l'un des participants – provoquant un effet « *Euréka* » – pour considérer que la diversité cognitive l'emporte sur tous les autres facteurs déterminant l'issue de la délibération.

La délibération du grand nombre peut parfois compenser le défaut de compétence individuelle. Elle peut aussi sans doute l'aggraver.

Égalité et jugement

L'agrégation et la délibération peuvent rendre la masse, forte du grand nombre et de la diversité, aussi ou plus sage, en tant que corps, que les individus les plus sages ; elles peuvent toutefois également produire l'effet inverse. Que le texte aristotélicien renvoie à l'une ou à l'autre de ces voies – ou encore à une voie intermédiaire, comme le suggère Josiah Ober en tirant de ce passage un modèle hybride dans lequel les citoyens se prononcent sur les jugements rendus par plusieurs experts sur les différents aspects de la décision à prendre⁵⁷ –, les savoirs contemporains suggèrent que ces deux procédures peuvent démultiplier sur le plan collectif tant l'incompétence que la compétence individuelle. C'est pourquoi le jugement collectif d'un groupe peut, selon les circonstances, avoir plus ou moins de chances d'être correct que n'en a le jugement individuel moyen de ses membres, ou même le jugement des meilleurs experts.

Il est donc injustifié de ramener la démocratie, comme le fait H.L. Mencken, à « la croyance pathétique dans la sagesse collective produite par l'ignorance individuelle »⁵⁸. L'argument de la sagesse de la multitude peut être efficacement opposé à l'objection platonicienne : il n'est pas certain que les sages, s'il en est, soient toujours plus sages que le peuple pour gouverner. Mais cet argument ne peut à lui seul justifier le choix de

⁵⁷ Ober, « Democracy's Wisdom », art. cit., p. 109-112.

⁵⁸ H. L. Mencken, *A Second Mencken Chrestomathy*, New York, Knopf, 1995, p. 375.

la démocratie plutôt que de l'épistocratie, puisque la supériorité épistémique du peuple n'est pas mieux établie que son infériorité. La valeur incertaine du jugement politique de la masse, qui peut s'élever au-dessus des hommes les meilleurs ou s'abaisser au niveau de la meute, justifie ainsi aux yeux du lecteur contemporain la prudence avec laquelle Aristote introduit, dans *Les Politiques*, l'argument fondamental.

Un autre argument aristotélicien – outre le besoin de stabilité – s'offre pour soutenir la thèse selon laquelle le peuple tout entier devrait participer à la délibération sur les affaires publiques, sur certaines questions au moins. Il pose la *capacité égale* des citoyens à juger politiquement. Cette égalité de jugement⁵⁹ trouve une double justification : par l'expérience et par la nature.

D'une part, tous ceux à qui les décisions politiques sont destinées, et qui y sont soumis, ont une expérience utile à la direction des affaires communes. En politique comme dans d'autres domaines, « le fabricant ne saurait être ni le seul ni le meilleur juge, dans la mesure où ceux qui ne sont pas des techniciens ont aussi à connaître des produits »⁶⁰ – ainsi de l'occupant de la maison bâtie par l'architecte, du pilote du gouvernail construit par le charpentier ou du convive du festin préparé par le cuisinier. La politique n'est pas un art, comme la médecine, où seul la compétence spécialisée compte : l'expérience de l'usager y est déterminante. Le citoyen peut ainsi comparer les vertus de divers candidats ou de différentes décisions prises, comme l'usager peut comparer les avantages de plusieurs maisons, gouvernails ou festins. La responsabilité de « la désignation aux magistratures et la vérification des comptes des magistrats »⁶¹ peut pour cette raison être confiée à la masse comme l'entendait Solon. C'est là, note Wolff, l'une des idées centrales orientant toute la démarche du livre III, où la typologie des régimes est construite en croisant l'identité de ceux qui exercent le pouvoir et l'identité de ceux qui bénéficient de la façon dont il est exercé : « la question de la *valeur* en politique est toujours une question de destination, et même de destinataire »⁶².

D'autre part, les hommes libres se voient attribués une égale capacité naturelle à délibérer et juger sur les affaires politiques. Les analyses consacrées à la justice dans la répartition du pouvoir de gouverner indiquent qu'il y a là au moins une possibilité, dont la réalisation appelle la démocratie. Là où les hommes diffèrent par nature – où certains

⁵⁹ Melissa Schwartzberg, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, not Collective Quality », art. cit., p. 740.

⁶⁰ Aristote, *Les Politiques*, III, 11, 1282a18-20, p. 243.

⁶¹ *Ibid.*, III, 1, 1281b31-34, p. 242.

⁶² Wolff, *Aristote et la politique*, op. cit., p. 116.

sont par nature aptes à commander, les autres à obéir –, il est bon que les mêmes gouvernent toujours ; là, par contre, où « tous sont naturellement égaux, il est du même coup juste que tous participent au gouvernement »⁶³. La rotation des citoyens aux postes de pouvoir convient ainsi à des individus qui « veu[lent] être égaux de nature sans différence aucune »⁶⁴. Mais cette égale aptitude n'est pas qu'une simple possibilité ; elle paraît inscrite au cœur de la définition aristotélicienne de la politique : « le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux »⁶⁵. Si la cité est fondée sur une série d'inégalités – soumettant les esclaves, les femmes ou les étrangers aux décisions prises par les seuls hommes libres –, elle est définie par l'égalité des citoyens, qui est posée quel que soit le régime. Des relations d'autorité y existent, mais, souligne Wolff, « l'autorité proprement politique se distingue de toutes les autres en ce qu'elle est une relation d'égaux. Ainsi un citoyen (le membre d'une communauté politique) est celui qui dispose, *comme tous les autres*, d'un pouvoir dans la cité *sur tous les autres* »⁶⁶, même si les modalités de ce pouvoir varient. C'est pourquoi le citoyen est défini en général comme « celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire »⁶⁷, même s'il « existe surtout en démocratie »⁶⁸. L'essence de la relation politique serait ainsi donnée par la relation démocratique, unissant des hommes qui se considèrent les uns les autres comme dotés d'une semblable aptitude au jugement politique, donc comme ayant un même titre à exercer le pouvoir de gouverner.

La défense aristotélicienne de la démocratie repose ainsi sur deux arguments apparemment contradictoires : d'une part la sagesse de la multitude répond à l'objection de l'inégale valeur des jugements individuels ; d'autre part la politique est définie par la relation entre hommes libres se considérant également aptes à juger. Le premier admet l'inégalité entre le petit nombre des hommes sages et la masse des citoyens libres, puisqu'il entend établir la sagesse possible de ces derniers réunis en corps, le second pose que les hommes libres ont tous également en partage la capacité de délibérer ou juger. L'écart entre l'individu excellent et la masse des hommes ordinaires apparaît sur le fond d'une commune aptitude, qui fait la nature politique de l'homme. La sagesse de la multitude est possible, et la masse n'est pas condamnée à être une meute, parce que

⁶³ Aristote, *Les Politiques*, II, 2, 1261b1-3.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 12, 1259b5-7, p. 127-128.

⁶⁵ Aristote, *Les Politiques*, I, 7, 1255b19-20, p. 108.

⁶⁶ Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁷ Aristote, *Les Politiques*, III, 1, 1275b18-19, p. 209.

⁶⁸ *Ibid.*, III, 1, 1275b5-7, p. 208.

cet écart est ainsi limité : s'il était un individu ou un petit nombre d'individus « qui possèdent une excellence à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis, et avec la capacité politique de ceux-ci comparée à celle de ceux-là », alors ce ne seraient pas des hommes, mais « comme [des] dieu[x] parmi les hommes »⁶⁹. Or les hommes ne sont ni des Dieux ni des bêtes, c'est pourquoi ils peuvent vivre politiquement, c'est-à-dire en égaux⁷⁰.

Bibliographie

- Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993.
- Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- Roger Brown, *Social Psychology*, 2^e édition, New York, Free Press, 1986.
- Daniela Cammack, « Aristotle on the Virtue of the Multitude », *Political Theory*, 41 (2), 2013, p. 175-202.
- Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris, Imprimerie royale, 1785.
- Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Mathématique et société*, choix de textes et commentaire de R. Rashed (éd.), Paris, Hermann, 1974.
- Dietrich Franz & Spiekermann Kai, « Independent Opinions ? On the causal Foundations of Belief Formation and Jury Theorems », *Mind*, 122 (2013), p. 655-685.
- Elster Jon et Landemore Hélène (dir.), « La sagesse collective », *Raison Publique*, 12, 2010, en ligne : <http://www.raison-publique.fr/article638.html> (accès le 01/09/2017).
- Elster Jon et Landemore Hélène (dir.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Estlund David, *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique*, trad. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011.
- Galton Francis, « Vox Populi », *Nature*, 1907, 75, p. 450-451.
- Girard Charles, « La délibération médiatisée. Démocratie et communication de masse », *Archives de philosophie du droit*, 54, 2011, p. 249-266.
- Gottlieb Paula, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Hong Lu et Page Scott E., « Some Microfoundations of Collective Wisdom », *Raison publique*, 2010, en ligne : <http://www.raison-publique.fr/article316.html> (accès le 01/09/2017).

⁶⁹ *Ibid.*, III, 13, 1284a3-12.

⁷⁰ Francis Wolff, « L'homme politique entre dieu et bête », in *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux anciens*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 139.

Houlou-Garcia Antoine, « La sagesse collective, la diversité et le mauvais usage des mathématiques », *Revue française de science politique*, 2017/5 (Vol. 67), p. 899-917. DOI : 10.3917/rfsp.675.0899.

Landemore Hélène, « La raison démocratique. Les mécanismes de l'intelligence collective en politique », trad. S. Chavel, *Raison Publique*, 12, 2010, p. 1-36.

Landemore Hélène, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

Lane Melissa, « Claims to Rule. The Case of the Multitude », in P. Deslauriers et P. Destrée (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 247-274.

List Christian & Goodin Robert, « Epistemic Democracy. Generalizing the Condorcet Jury Theorem », *The Journal of Political Philosophy*, 9 (3), 2001, p. 277-306.

Manin Bernard, « Democratic Deliberation: Why We Should Promote Debate Rather than Discussion », Paper delivered at the Program in Ethics and Public Affairs Seminar, 2005, p. 1-27, en ligne : <https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/faculty/documents/delib.pdf> (accès le 01/09/2017).

Manin Bernard, « Comment promouvoir la délibération démocratique ? Priorité du débat contradictoire sur la discussion », *Raisons politiques*, 42, 2011, p. 83-113.

Marti José Luis, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », in S. Besson, J.L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 27-56.

Mencken Henry Louis, *A Second Mencken Chrestomathy*, New York, Knopf, 1995.

Nino Carlos, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996.

Ober James Josiah, « Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment », *American Political Science Review*, 107 (1), p. 104-122.

DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003055412000627>

Platon, *La République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993.

Rosenberg Shawn W., *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern ?*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Schwartzberg Melissa, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, not Collective Quality », *The Journal of Politics*, 78 /3 (2016), p. 733-745.

Sunstein Cass, *Infotopia. How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Surowiecki James, *The Wisdom of Crowds. Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Anchor, Doubleday, 2004.

Surowiecki James, « Y a-t-il un risque à délibérer ? Comment les groupes se radicalisent » (2000), trad. C. Girard et A. Le Goff, in C. Girard et A. Le Goff (éd.), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010, p. 385-440.

Waldron Jeremy, « The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics », *Political Theory*, 23/4 (1995), p. 563-584.

Wolff Francis, « Aristote démocrate », *Philosophie*, 18, 1988, p. 53-87.

Wolff Francis, « Justice et pouvoir. (Aristote, Politique, III 9-13) », *Phronesis*, 33/3 (1988), p. 273-296.

Wolff Francis, *Aristote et la politique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 1991.

Wolff Francis, « L'homme politique entre dieu et bête », in *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux anciens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000, p. 139-155.

Wilson James Lindley, « Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* », *American Political Science Review*, 105, 2011, p. 259-274 .

Yack Bernard, « Rhetoric and Public Reasoning : An Aristotelian Understanding of Political Deliberation », *Political Theory* 34 (4), 2006, p. 417-438.